

«Aggiornamento» ou «bricolage» ritual? Para uma hermenêutica da ritualidade eucarística

ALFREDO TEIXEIRA*

Introito

As trajectórias de pesquisa mais recentes dão conta de um reinvestimento no problema da ritualidade humana, ao ponto de este objecto se ter autonomizado dos estudos do religioso e do político. *Ritual studies* ou *ritologie*, tornou-se um facto a constituição de comunidades de saber em torno das hermenêuticas do rito, das operações rituais e das ritualidades. Esta autonomização permitiu o estudo dessa forma de comunicação e interpretação fora dos ditames das sócio-anthropologias da religião e dos cânones politológicos. Possibilitou, ainda, a análise dos sistemas simbólicos no próprio coração dos efeitos do impacto neles das estruturas da modernidade – daí a relevância da categoria «modernidade ritual» (cf. Dianteill *et al.*, dir., 2004).¹

*Alfredo Teixeira é Mestre em Teologia Sistemática (UCP) e Doutor em Antropologia Política (ISCTE). Desenvolve a sua actividade de docência no âmbito da sócio-anthropologia da religião e da teologia prática na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. É investigador do Centro de Estudos de Religiões e Culturas da mesma universidade, onde coordena o projecto «Morfologia do campo religioso em Portugal», integrando também a equipa que, actualmente, desenvolve o projecto «A acção social da Igreja católica em Portugal». Entre as suas publicações mais recentes, conta-se: «*Entre a exigência e a ternura*» – *uma antropologia do habitat institucional católico* (Lisboa: Paulinas, 2005); «*Não sabemos já donde a luz mana*» – *ensaio sobre as identidades religiosas* (Lisboa: Paulinas, 2004).

¹ Este contexto favoreceu também o incremento de trabalhos teológicos sobre este objecto. Entre os teólogos portugueses, refira-se a teologia fundamental do rito desenvolvida por Ângelo CARDITA (cf. 2007); no âmbito da teologia prática, terreno onde os *ritual studies* têm tido uma ampla recepção, veja-se: KAEMPF, 2000.

Mesmo sem instrumentos hermenêuticos eficazes, Jürgen Habermas tem razão em colocar a experiência da ritualidade no cerne do processo de secularização. No seguimento de Max Weber, sustenta a afirmação de que existe uma continuidade entre o fundamento religioso e o processo de racionalização do domínio prático-moral rumo às éticas formais e cognitivas dos tempos modernos — a ética racional, universalista e secularizada resulta da racionalização das visões religiosas do mundo. No entanto, a sua estabilidade não depende já da matriz religiosa que lhe deu origem. Para o autor, a religião é importante no plano da génese não no da manutenção de um estágio pós-convencional da consciência moral. (cf. Habermas, 1981, I: 53). Assim, para Habermas, a prática religiosa, para além da sua orientação ética, tornou-se, enquanto ritual, obsoleta. O simbolismo religioso é interpretado como raiz «pré-linguística» do agir comunicativo — os símbolos sagrados arcaicos exprimem um consenso normativo tradicional prolongado e renovado na prática ritual. As funções ligadas à reprodução simbólica do mundo vivido — reprodução cultural (cultura), integração social (sociedade) e socialização dos indivíduos (personalidade) —, abandonaram progressivamente o domínio sacral, peregrinando na direcção das estruturas profanas da comunicação pela linguagem. Esta «verbalização», ou este «pôr-em-linguagem» (*Versprachlichung*) do sagrado traduz um processo segundo o qual a autoridade da fé é substituída pela autoridade do consenso racional visado pela comunicação, ou seja, um consenso resultante da discussão livre e argumentada entre sujeitos capazes de falar e de agir. Habermas observa que as funções de integração social e de expressão, antes preenchidas pela prática ritual, transitaram para o agir comunicativo. Isto significa que o agir comunicativo se liberta dos contextos normativos que se abrigavam sob a protecção do sagrado (cf. *ibid.*, II, 118).

Só que este processo de transição, ou migração, não é, de facto, negador do rito. As linguagens rituais recompõem-se agora, fora e dentro do religioso instituído e autorizado, sob o signo da disseminação. Trata-se de um stock simbólico disponível para remodelações diversificadas. Tal não diz respeito apenas a uma certa diáspora ritual, ao exótico interior, ou as clonagens que a folclorização do religioso permite (cf. Teixeira, 2006). Diz respeito também ao próprio campo religioso e à nova sintaxe ritual que aí se descobre. Falar de Eucaristia e novas ritualidades, implica o estudo da celebração eucarística no âmbito dessa espessura humana que é a comunicação ritual. No campo católico romano, os novos contextos de experiência ritual solicitam novas chaves interpretativas para a dialéctica própria deste campo: entre o rito autorizado e o rito re-apropriado.

I. Rito e ritualidade como experiência simbólica

Rito e ritual

Se o rito for observado quanto aos procedimentos relativos ao «espaço» e aos «dispositivos» ganham pertinência as observações de Maurice Gruau sobre o ritual católico (cf. 1999: 27): o autor prefere falar de «ritual» em vez de «rito». Isto porque a adjectivação parece descrever melhor o objecto do que a substantivação. Seguindo este raciocínio, apenas existem comportamentos rituais, discursos rituais, acções, objectos, espaços rituais. O rito pode, assim, ser visto como uma espécie de parasita que nada tem de seu mas que se pode apropriar de qualquer realidade².

A pesquisa «ritológica», seguindo esta via, dá uma particular atenção aos actores do ritual, não só porque eles são os seus praticantes, mas porque introduzem variações, organizam cenários e propõem delimitações semânticas; exige também a observação das formas de produção. Observando-se as variações, podem analisar-se equivalências. Neste sentido é necessário não perder de vista as observações antropológicas sobre as operações de *bricolage* — essa capacidade de utilizar pessoas, coisas, com uma finalidade que não reproduz exaustivamente a finalidade primeira³.

O extraordinário trabalho de Arnold van Gennep (cf. 1981) encontra aqui os seus limites na medida em que se fica pelo esforço de caracterização do rito a partir dele próprio sem uma mais ampla consideração do sujeito, ou dos sujeitos, que intervêm e o contexto grupal ou outro — daí o seu desinteresse pelas explicações que são fornecidas pelos próprios actores. Como sublinhou Gruau, esta postura parece servir o juridismo teológico da Igreja católica, quando esta desvaloriza o papel do sujeito em proveito da acção objectiva de Deus (cf. 1999: 62). Quanto ao ritual, a instituição católica desenvolveu uma estratégia política de fixação do gesto e da palavra, mas a lei do desejo encontra nas remodelações locais um amplo terreno de expressão. O ritual torna, assim, patente um jogo entre tradição e inovação — particularmente observável na sintaxe ritual que descreve as sequências litúrgicas constituintes dos ritos eucarísticos. Nas comunidades católico-romanas é recorrente a reivindicação de mais espaço para a criatividade, que coincide com o espaço de que os elementos rituais necessitam para integrarem a pequena narrativa pessoal. Mas isso não invalida que o recurso

² É por isso que aquilo mesmo que é a matéria ritual pode ter significados muito diferentes noutros contextos, o ritual pode utilizar objectos heteróclitos sem uma conotação ritual prévia.

³ LÉVI-STRAUSS, 1962: 26-31; CERTEAU, 1990: XXXVII-XL.

simbólico principal continue a ser a tradição, o domínio do recebido⁴. Neste campo, o *bricolage* ritual está do lado as iniciativas locais de *aggiornamento*, nesse sentido emblemático que o período do pós-Concílio Vaticano II vulgarizou. Ou seja, essa criatividade não é reivindicada em nome de uma ruptura com a instituição mas na linha de um reformismo prático que visa a sua própria credibilização — remodelados, os rituais serão, na óptica dos seus praticantes, mais eficazes.

Quer em relação ao rito quer em relação ao mito — tal como observou Roland Barthes, no tocante à narrativa (cf. 1970) — é necessário descobrir aquilo que eles evocam para os sujeitos crentes e praticantes, mesmo se tal significação é estranha à intenção da autoridade. O trabalho institucional em torno dos ritos traduz-se num enorme esforço de racionalização menosprezando, recorrentemente, a dimensão emocional e a religiosidade implícita patentes nas práticas rituais. Trata-se de uma vontade de disciplinar o desejo. Mas, por outro lado, é essa relação com o desejo que permite ao rito aculturações diversas: frequentemente o rito permanece na sua materialidade, na sua denominação, mas as modalidades de uso são já diferentes; não raras vezes o rito sobrevive ao desaparecimento do próprio mito que o explicava. É necessário superar a tentação de, no esforço de compreensão dos ritos, dar demasiada importância à palavra mítica ou a explicação teológica que os acompanha; podemos cair na tentação de ler o rito como se ele se reduzisse a um discurso⁵.

O «emblema» e o rito

No campo católico-romano, as práticas rituais sobre um forte investimento normativo, para que se possa tornar emblema da unidade que o rito quer actualizar. Este trabalho no terreno da normatividade exige uma operação social essencial: o reconhecimento. Ora as condições formais que determinam a conformidade de um acto autorizado escondem as condições sociais que produzem o reconhecimento desse acto enquanto tal. Só essas condições permitem o discurso soberano ou, segundo as observações de Legendre, a Soberania, ou seja, essa qualidade dos que podem falar em nome próprio, uma vez que são o lugar-tenente desse sujeito ideal que é a Referência insti-

⁴ Na mesma linha Gruau observava: «Ce recours à la tradition exprime quelque chose de ce que sont les demandeurs de sacrements: les héritiers de générations qui ont célébré baptêmes, mariages, enterrements dans l'Église de leur village. Mais ils ne sont pas seulement les héritiers du passé et ils souhaitent souvent associer à l'évocation de la tradition une expression de son vécu présent» (1999: 166).

⁵ A partir de pressupostos semelhantes, Gruau procurou renovar uma tese de ampla ascendência, a que aponta para a necessidade de dissociar mito e rito (cf. 1999: 74, 98-100).

tuidora. Só através das bocas autorizadas esse corpo ficcional pode falar ou adquirir o estatuto de corpo falante – deve aqui falar-se de um trabalho de «emblemização» do sujeito⁶.

Tal trabalho social pode ser resumido numa das fórmulas centrais dos estudos de Kantorowicz reunidos em *The King's Two Bodies: dignitas non moritur* (a dignidade — ou seja, a função — não morre), emblema (brasão) que resume o sentido de perenidade suposta das instituições, que permite o desdobramento institucional do sujeito («os dois corpos do rei»): o soberano e a sua função, unidos numa espécie de matrimónio místico. Os estudos de Kantorowicz têm o mérito de pôr em destaque a necessidade do elemento mitológico à vida institucional, elemento que permite essa divisão do monarca: o seu corpo real, por um lado, e por outro, o corpo de ficção, em razão do qual o rei acede ao estatuto de representação legal da estrutura⁷. O dossier reunido por Kantorowicz em torno da máxima escolástica que visava o Imperador e o Papa: *omnia iura habet in scrinio pectoris sui* («tem todos os direitos no arquivo do seu peito»), é um bom exemplo deste trabalho de construção simbólica que está na base das montagens institucionais⁸.

A linguagem ritual religa o tempo dos praticantes ao tempo da memória que funda o crer instituído. Por isso o rito é recebido. Por isso o crédito que o institucionaliza exige a referência a algo que o ultrapassa, não podendo reduzir-se à figura do jogo, sem necessariamente a excluir. A leitura atenta

⁶ Aproxime-se a metáfora da própria etimologia: «emblema», aquilo que é aplicado, embutido, encrostado, incorporado, no ferro ou na madeira (cf. LEGENDRE, 1999: 25, 51s, 55). O argumento emblemático é particularmente discernível no âmbito do discurso fundador, cujo estatuto não é o da demonstração, mas o da palavra-emblema, ou seja, a palavra articulada para ser vista (cf. 1988: 224). Esta metáfora aproxima-se de uma outra, a do «sujeito monumental», ou seja, o sujeito reescrito pelas instituições enquanto sua própria representação (cf. 1999: 45).

⁷ Kantorowicz desenvolve este tema no Cap. VII da obra citada. Ver também o comentário de LEGENDRE em *Leçons II* (1983: 19). Legendre desenvolveu estes pressupostos nas suas lições sobre «os dois corpos do pai»: «Considérons donc les deux corps du père. Structuralement parlant, si le père est pensable en termes de pouvoir—souvenez-vous ici des interrogations de Freud à propos du Totem—, c'est que ce pouvoir ne se confond pas avec celui qui l'exerce, mais relève d'une fonction bien précise: la fonction de différencier (un enfant, de sa mère) par le jeu de la Référence. Le père est celui qui réfère l'enfant à la Référence, en tant que celle-ci notifie la différenciation d'avec la Mère à majuscule. Nous voici de nouveau en présence du jeu complexe de la Référence, que j'ai appelé *jeu croisé des fonctions*, parce que l'idée du Père en elle-même n'est concevable que si l'idée de la Mère est de la partie. Mais avant de tirer profit de cette remarque, notons ceci: du point de vue de l'ordre généalogique, un père-individu ne tient pas sa place arbitrairement, il la tient *au nom de* [...]; il n'est pas un propriétaire d'enfants, car il fonctionne — retenons le jargon d'aujourd'hui, ici adéquat: *fonctionner* — comme fonction du Père, autrement dit il représente la substance du père, la représentation mythologique du Père telle qu'une société la déclare en tel instant de l'histoire» (1988, 280).

⁸ Entre as várias glosas, Kantorowicz refere aquela que esclarece que a máxima se refere à corte de doutores sábios por cuja boca fala o mestre do direito (cf. 1957: 24s, 153s).

de Paul Veyne permite descobrir que esta qualidade heterológica da credibilidade está bem patente nos mitos gregos. Aí, a credibilidade funda-se num tempo «outro», antes do nosso, num passado sem idade, do qual apenas se sabe que é anterior, exterior e heterogéneo em relação ao tempo actual⁹. Este registo que o crer traduz o mundo mítico-simbólico é um programa de verdade entre outros, que merece um crédito global por parte dos gregos, mas sem o investimento em qualquer propósito de determinar a autenticidade do detalhe — como o faria uma exegese que procurasse determinar o que é história e o que é «redacção». Aliás, boa parte dos gregos não conheceria os detalhes das narrativas mitológicas. É que a essência do mito não é a de ser conhecido por todos, mas a de ser julgado como tal. O crédito que o mito recolhe vem do facto de ele conter informações e de ser contado por um locutor informado, estatuto que lhe vem não de uma revelação mas da sua capacidade de captar um conhecimento difuso (cf. 1983, 28-32s, 55s.). O poeta repete o que se sabe, recita o credível disponível socialmente — é um saber da ordem do recebido, da esfera do ensino, e não da ordem da controvérsia. A credibilidade da informação vai depender do acto de reconhecimento do destinatário, que descobre no recitador competência e fiabilidade (cf. *ibid.* 34s, 37, 39). Aqui se descobre com clareza este aspecto fundamental do funcionamento social do crer: a legitimidade da crença constrói-se na referência a uma alteridade recebida que é enunciada por um locutor cuja fidelidade se supõe.

A este respeito pode ser esclarecedora a observação de uma categoria aristotélica, os *endoxa*, ou seja, os enunciados que são plausíveis em razão dos seus enunciadores. Ao contrário dos *eikota*, que são proposições prováveis, verosimilhantes em razão do seu conteúdo, os *endoxa* são aceites por que recolhem a adesão de muitos: «Os enunciados endóxicos são aqueles que têm garantes reais e que são autorizados ou acreditados pela adesão efectiva que a eles manifestam quer a totalidade, ou a quase totalidade, dos homens, quer a totalidade, ou a quase totalidade, dos sábios (*sofoi*), dos representantes do que se poderá chamar a opinião esclarecida»¹⁰. Ou seja, o *endoxon* reenvia para a autoridade dos locutores, mas de forma indeterminada («dizem...»), segundo uma presunção de verdade ou de realidade não localizável.

⁹ Os procedimentos etiológicos, gesto religioso por excelência, são um exemplo bem característico deste modo de saber. As coisas são explicadas a partir das suas origens (*aitia*): uma cidade, pelo seu fundador; um rito, por um qualquer incidente que o precedeu; um povo, pela existência de um primeiro indivíduo. Neste processo, a imaginação alegórica recorre a todo o género de *typoi* para cumprir o seu objetivo: fornecer uma explicação. O antropólogo do Direito Pierre Legendre vê aqui um dos lugares de emergência do político na cultura europeia: o político como construção do elemento inaugural: cf. 1999: 35.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Topiques* I, 1: 100a-101a; I, 10: 104a.

O grande problema é a determinação de quem são os locutores que servem de garantes, ou «respondentes», dos enunciados admitidos¹¹. Neste domínio, a apresentação do filósofo grego não foge ao círculo vicioso: é *endoxos* o enunciado que é sustentado por um locutor *endoxos* (admitido). Esta circularidade dá testemunho de uma transacção fundamental: o facto discursivo (determinado enunciado) está ligado ao facto social (determinado locutor). O trabalho «poético» de manipulação do «recebido» deve, assim, ser visto como o próprio processo de institucionalização da crença, a «crença em acção»¹². No campo cristão, este problema tem uma particular relevância tendo em conta o forte investimento no sentido dos ritos, ou seja, na palavra.

Os estudos de Legendre permitem dar profundidade histórica à figura dos actos de palavra enquanto acção ritual, na medida em que fornecem inúmeros exemplos, retirados da história jurídica do Ocidente, das montagens que colocam em cena a sociedade como corpo falante, corpo artificial dotado de palavra — liberal ou tirânico, nenhum sistema dispensa um modo instituído de distribuição da palavra. Legendre refere-se em concreto à onnipresença da metáfora orgânica, na Idade Média, para falar das instituições enquanto dotadas de palavra. O Ocidente parece, pois ser, atravessado pela problemática do fundamento do dizer, inquietude que repousa em figuras mitológicas muito diversas e em identidades colectivas juridicamente constituídas como corpo (cf. Legendre, 1988: 28, 33-40). O arquivo de montagens jurídicas medievais, reunido por este antropólogo do Direito, permite enunciar a hipótese de que não há gesto ritual que não seja referido: a ritualidade só é praticável na relação com a «referência» que a acredita. Esta relação exprime-se na teatralidade própria do rito, em particular nas diversas montagens do «em nome de» («no nome de») — este é, aliás, o ponto em que se articulam ritos e mitologias, uma vez que estas pretendem superar o não-dito da ritualidade fixando as origens e os efeitos do «em nome de». Esta observação permite supor que é a relação com a Referência que confere ao rito o poder de classificar. Ou seja, é o seu valor emblemático — representação do Emblema absoluto — que o torna eficaz face ao perigo social da indiferenciação (no sentido girardiano), uma vez que nele se representam as diferenças, as hierarquias, as genealogias, etc.. A estas manobras jurídicas é necessário juntar as práticas de erudição que dizem os

¹¹ «De la détermination des énonciateurs habilités, dépend la circonscription des énoncés reçus». CERTEAU, 1983: 70.

¹² «Poétique instituyente» segundo a expressão de Certeau (cf. CERTEAU, 1983: 72). Esta tríplice forma da «poétique instituyente» da crença combina dois postulados fundamentais: «il y a de l'autre; il doit avoir du sens» (cf. *ibid.* 74s.). É esta função poética que põe em circulação na sociedade a moeda das ideias «recebidas», os gestos quotidianos do crer (cf. *ibid.* 76).

«porquês» das coisas rituais e que acabam por fazer parte da própria ordem cénica do rito (cf. Legendre 1988: 403-407). Os «porquês» das coisas rituais alimentam as próprias fronteiras da diversidade no campo religioso.

Fragilidade ritual

As práticas rituais – nas sociedades que fizeram a experiência histórica do cristianismo e vivem, hoje, os paradoxos da modernidade radicalizada – sofrem as consequências da crise que afecta os processos de instituição do crer. Neste contexto, pode dizer-se que as deslocações da ritualidade acompanham o registo mais amplo das deslocações do sagrado. Roger Bastide avisava: o sagrado não morre, desloca-se¹³.

Consciente da complexidade das sociedades contemporâneas, Certeau sublinhou que a observação da crença como «recebido» (*endoxon*) não pode pressupor, nas sociedades contemporâneas, um coro de sábios que, na sua unanimidade ou quase unanimidade, se constituem como referência de verdade para a *polis*. A crença permanece na ordem do «recebido», mas sem um *background* homogéneo. O contexto é o da multiplicação e disseminação de micro e macro-constelações de locutores «admitidos» em redes que variam quanto às dimensões, estatuto, registo, origens e conteúdos (cena internacional ou nacional, familiar, grupal, íntima, fantástica, etc.). O resultado é um conjunto de sistemas fragmentados, um espaço interlocutório que aparece sob a forma de *patchwork* de relíquias, citações que, no entanto, não deixam de corresponder ao perfil do «endoxema», um discurso do «outro» que torna possível o discurso próprio¹⁴.

Michel de Certeau interessou-se pelo problema da (des)articulação do «dizer» e do «fazer» no contexto do que indentificou como processo de fragmentação do cristianismo enquanto corpo social — a desagregação social do «cristianismo objectivo» (descrita sob a figura do *christianisme éclaté*). Certeau referia-se, assim, ao fim da articulação estrutural entre a experiência pessoal do

¹³ «A la loi de différenciation sociale se rattache une autre loi, à laquelle Becker en particulier a consacré d'importantes études: celle de la sécularisation progressive de nos connaissances comme de nos activités. Nous ne devons pas penser qu'à cause de cela, la religion est actuellement moribonde; elle change seulement pour reprendre des formes parfois inattendues; l'anthropologue la découvre souvent là où il ne s'attendait vraiment pas à la rencontrer, comme d'ailleurs il découvre souvent à l'intérieur des Eglises historiques, au lieu de l'appréhension du sacré qu'il espérait y trouver, un ensemble de masques, d'apparence certes religieuse, mais qui couvrent de leurs mensonges des faits d'indifférence, voire de négation du pur religieux» (BASTIDE, 1968: 69).

¹⁴ É este processo que, como se observou, Michel de Certeau designa de *poétique instituyente* – cf. 1983: 72s. A título de exemplo, refiram-se as observações de Certeau sobre o papel das sondagens, entre outros exemplos, neste campo de multiplicação das «autoridades», na sua antropologia do quotidiano: cf. 1990: 273-275.

crente e a experiência social da comunidade através da Igreja enquanto «corpo de sentido» (cf. Certeau, 1974: 9-13). A consequência seria a ampla disseminação do religioso, contexto em que as convicções amolecem, perdem os seus contornos, acabando por se achar na linguagem comum sob a forma de um exotismo mental, de uma *koinê* da ficção. Retomando alguns dos tópicos fundamentais da sua antropologia do crer, dir-se-ia que as convicções se acumulam naquela região em que «se diz» aquilo que já «não se faz», região onde se teatralizam os recursos que já se não conseguem pensar, e onde se mesclam ‘necessidades’ várias, ainda irredutíveis, mas desprovidas de representações credíveis (cf. Certeau, 1987a: 183). O «cristianismo objectivo» era caracterizado pelo facto de o universo crente estar solidamente ancorada em grupos e comportamentos específicos. Não havia lugar para a fluidez dos contornos. Ou se adería a uma linguagem ou se entrava para as fileiras dos que a combatiam.

Os resultados das investigações dos anos 90, constituem um bom teste para o modelo interpretativo das propostas de Certeau¹⁵. Esses resultados dão testemunho de uma enorme diluição e fragmentação das crenças em pequenas narrativas individuais, mas isso não significa que não se descubram sentidos analisáveis, ou que não sejam palpáveis os traços deixados pelos processos de socialização e transmissão religiosas. Neste novo contexto de investigação tornou-se preponderante a referência ao tópico teórico da recomposição individual do crer e das crenças. Será neste terreno de individualização do crer, como se mostrará, que as instituições cristãs se vêem na necessidade de, por processos vários, remodelar quer as suas estratégias de inserção na cena pública, quer as suas teorias da acção religiosa, quer ainda os recursos que põem à disposição dos seus praticantes. Essas instituições poderão continuar a ter um papel importante na transmissão das crenças, mas tal papel é limitado pelo traço tipicamente moderno de relativização do conteúdo das crenças e de pluralização dos sistemas de referência. As escolhas dos indivíduos são determinadas, também, quer por itinerários biográficos, quer por experiências sociais que dão testemunho de uma clara elasticidade da ordem normativa, e de um declínio da vivência religiosa como partilha de uma coerência dogmática ou inscrição institucional numa tradição religiosa. O frequente recurso a termos como «bricolage» ou «patchwork» para identificar esta desregulação institucional do crer fez passar a ideia de que esses itinerários de individualização situavam as crenças numa espécie de jogo totalmente livre sem que as tradições religiosas dominantes fossem implicadas — os dados de campo mostram que a introdução de elementos exógenos é condicionada pelas transformações internas que atravessam essas

¹⁵ Ampla relação deste arquivo de investigação em: Teixeira, 2005a: Cap 5.; ver também: Teixeira, 2004a.

mesmas tradições, dentro das quais a heterodoxia e a ortodoxia se vão recompondo. Os fenómenos de recomposição individual do crer dão testemunho de uma contínua adaptação das novas expressões do crer à tradição recebida, e tal só é possível porque a actual plasticidade das crenças permite operações de extensão e de deslocação de sentido, processo no qual as crenças exógenas são adaptadas aos novos contextos e tomam o lugar de outras que parecem menos plausíveis aos olhos do indivíduo. Mesmo se as expressões rituais – sobretudo as que se inscrevem no longo curso das identidades – apresentam uma capacidade de resistência social maior que os enunciados crentes, não deixam de sofrer múltiplas apropriações (as estéticas, as narrativas, e as centradas na *performance* ritual estão à cabeça dos interesses).

O desgaste do capital de confiança das instituições religiosas, naquilo que nelas se organiza como «administração» da verdade ou «burocratização» da salvação, é o correlato da «recomposição individual do crer». Tal como os partidos e os sindicatos, as religiões e as Igrejas vêem afectada a sua capacidade de continuar a exercer duas das suas funções primordiais: organizar as práticas e representar os princípios. Essa situação de desgaste, como observou Michel de Certeau parece não conduzir necessariamente à multiplicação de formas explícitas de contestação social: multiplicam-se os «cristãos sem Igreja», sem que isso se traduza na constituição, como no séc. XVII, de grupos periféricos que renunciam à mediação eclesial em nome de uma religião mais espiritualizada (cf. Certeau, 1975: 27-31).

No trânsito desse desmoronamento a expressão das convicções tomou uma outra forma, a dos pequenos grupos, de comunidades de trocas e de relações. Esta multiplicação de pequenas unidades favoráveis à comunicação pessoal e à representação de valores partilhados em resposta às frustrações da uniformização tecnocrática traduz-se, assim, não de modo exclusivo, em novas formas de construção dos modos de identificação religiosa. A administração (da verdade) da instituição é deixada aos gestores, aos técnicos, e os crentes exilam-se desse corpo para as margens onde encontram redes que respondem de forma mais efectiva às suas necessidades (cf. Certeau, 1975: 30s, 36). O que está em causa não é, portanto, Deus ou a «alteridade absoluta», mas a Igreja, ou seja, a mediação¹⁶.

¹⁶ As propostas de Certeau têm a ambição de descrever a «crise da crença» não só no campo religioso, mas também no campo político, onde as pertenças se dizem mais como referência do que como identificação: «é-se» socialista por «se ter sido». A referência permanece como uma voz, um resto de palavra, em suma, um voto em certas ocasiões. Para Michel de Certeau, os partidos vivem à sombra de um simulacro de uma legitimidade que refere a um passado de relíquias. Politicamente, este processo pode ser observado na forma como os partidos políticos procuram credibilizar-se referindo-se aos maravilhosos resultados que o seu programa obteve noutros países, enegrecendo a perspectiva de um futuro entregue às mãos dos adversários, supondo e fazendo supor que o seu

Neste contexto, os rituais sofrem recomposições inesperadas – longe do modelo tradicionalizante que arruma o rito na camada social das permanências. Em razão das transformações estruturais que afectaram os processo de instituição do crer, acentuaram-se aquelas qualidades que dão plasticidade ao rito, permitindo-lhe a oportunidade de contínuas reciclagens – facto que só é novo na escala e nas condições sociais que o favorecem. A articulação que os ritos católicos mantiveram com outras linguagens rituais autóctones, no curso dos diferentes itinerários de evangelização das culturas, dá dessa plasticidade testemunho. Estas alianças deram lugar a continuidades de significados que romperam, muitas vezes, com as fronteiras normativas, permitindo migrações de sentido para além da coerência institucional.

Servem de exemplo os vestígios de aproximações simbólicas, mediadas pela figura do sacrifício, entre a memória eucarística cristã e a «corrida» de touros, nas culturas hispânicas. No caso espanhol, a simultaneidade da festa do Corpo de Deus e a celebração de corridas de touros é um testemunho eloquente da sobrevivência e metamorfose do universo sacrificial. A informação mais antiga remonta a 1394 e diz respeito a Roa, município da região de Burgos, situado no vale do Douro. Nesse ano, como uma grave epidemia se tinha abatido sobre a população, o conselho municipal e a confraria do *Corpus Christi* proclamou o voto de que em cada ano, com os morabitanos oferecidos, se comprassem quatro touros. Dois desses touros teriam de ser oferecidos a Deus no dia do Corpo de Deus. Tratava-se, com clareza, de um sacrifício votivo para obter a protecção divina diante das ameaças que pesavam sobre o destino do grupo¹⁷. Depois deste os testemunhos históricos abundam, mesmo quando eles traduzem a resistência das autoridades eclesiásticas diante da atenção que

discurso político se fundamenta na análise económica. «La citation sera donc l'arme absolue du faire croire» (CERTEAU, 1990: 274): é um meio de instituir o real. A sondagem de opinião tornou-se a forma de auto-citação mais exemplar; ela é a ficção pela qual uma determinada sociedade é conduzida a acreditar numa determinada figura da sua identidade. As instituições usam-na para preencher o lugar das doutrinas entretanto descredibilizadas e de dizerem a sua fiabilidade por intermédio dos outros: «Citer c'est donner réalité au simulacre produit par un pouvoir, en faisant croire que d'autres y croient mais sans fournir aucun objet croyable» (Certeau, 1990: 275). A técnica da citação de sondagens tornou-se um dos mais importantes catalisadores do teatro do crédito. Mas a sondagem diz mais da inércia e dos restos de adesão dos interrogados do que das suas fortes convicções. A recessão do crer afecta de forma notória o funcionamento da «autoridade», uma das articulações fundamentais do campo político. Nessa articulação se explicitam as dissemelhanças e continuidades entre o campo político e religioso. Nos dois campos, as instituições põem em acção, mesmo neste contexto, o imperativo que lhes dá razão de ser: «fazer crer»; daí a paixão pelo «respondente», a procura incessante dos que correspondem à solicitude providencial da instituição. Cf. CERTEAU, 1990: 259-275; ver também – Legendre, 1974: 28ss.

¹⁷ Actualmente, as *corridas* que se realizam em três das mais importantes festas do Corpo de Deus em Espanha — Toledo, Sevilha e Granada — denunciam a sobrevivência destas origens.

as *corridas* acabavam por ganhar e a desaprovação das vultosas despesas que sobrecarregavam as paróquias (cf. Romero de Solís, 1996: 96s). As interdições eclesiais são elas mesmas o sinal claro da correspondência popular entre o sacrifício da Missa e a morte do touro. Destaquem-se aquelas que diziam respeito à refeição que se seguia à *corrida* (tal como no caso de Barrancos) aberta ao «pobres e deserdados», reunião festiva que prolongava a comensalidade eucarística¹⁸. Esta dimensão do sacrifício é importante pois ela põe em evidência os efeitos sociais do rito. À exposição pública e vitoriosa do Corpo de Cristo tornado alimento segue-se o festim da vitória sobre o touro, a celebração, na refeição, da própria identidade comunitária (o corpo místico de Cristo). Nesse júbilo que acompanha a manducação do touro, a religiosidade popular acaba por recupera o sentido agápico da refeição eucarística cristã.

Esta relação simbiótica de representações oriundas de sistemas de crenças diversas ganha novas tonalidades quando aproximamos o fenómeno da «corrida» de uma outra prática associada ao *Corpus Christi*. Em França, à cabeça das procissões da *Fête-Dieu* seguiam figuras animalescas gigantes, diabos, mas sobretudo a «tarasca» (*tarasque*) – criatura hedionda proveniente de lendas provençais (Tarascon, no Sul de França), que reúne múltiplas características de diferentes animais ferozes, podendo, por isso, assumir figurações preponderantes diversas. A figura é constituída por uma armação, com lugar para os transportadores, coberta por uma espécie de agulhões eriçados, com uma cabeça assustadora, com narinas que expelem fumo. Nas suas versões hispânicas, a figura implanta-se ao longo do século XV, em recomposições muito diversificadas¹⁹. Merece particular atenção a «corrida da tarasca», cuja organização reflecte a face dionisíaca da festa, jogo em que a «tarasca» corre atrás dos «espectadores», sujeitos a diversos riscos; ao contrário, a procissão, onde se desfila segundo a ordem social recebida, traduz os efeitos apolíneos da sintaxe festiva, num jogo de reconhecimentos que confirma cada um na hierarquia social. A «tarasca» não tem a dimensão de oblatividade explícita na «corrida», mas a figura do sacrifício parece encenar-se

¹⁸ «L'Église interdisait que la course de taureaux fût assimilée à une prolongation du rituel ecclésiastique aboutissant à un festin communautaire, à la consommation véritable de la chair du taureau, pour la simple raison que se banquet ressemblait trop à une forme de survivance païenne qui se serait fixée sur la liturgie catholique de l'Eucharistie. Pourtant, dans la mesure où le repas était destiné aux *pauvres et aux déshérités*, le secteur marginal de la société se trouvait de la sorte intégré, aussi chrétiennement qu'évangéliquement, dans la jubilation de la fête. Cette consommation ritualisée mettait en valeur une société de devenir le reflet du Royaume de Dieu sur terre, dans le sens de la conception chrétienne» (Romero de Solís, 1996: 98s).

¹⁹ Romero de Solís apresenta vários documentos e outros indícios (por exemplo, linguísticos) que descrevem a penetração hispânica desta figuração e a proximidade que se estabelecerá entre a «tarasca» e a prática «paulina» (Romero de Solís, 1996: 101-111). Ver também: MONCÓ, 1996 – particularmente, no que diz respeito às associações entre a «tarasca» e a figura da mulher.

nas situações em que os festejos do Corpo de Deus terminavam com a imolação pelo fogo da figura animalesca, ou pelo seu «afogamento» no rio. Por seu lado, os comentários catequéticos à «tarasca» viam na subjugação da figura diabólica o drama pascal da vitória de Jesus Cristo sobre Leviatã.

A teatralidade e plasticidade próprias deste cerimonial subsistem associadas ao *Corpus Christi* em Monção. Aí o acontecimento tomou o nome de Festa da Coca. A Coca é a «tarasca» de Monção, no Alto Minho, tomando aqui a figura do dragão que São Jorge enfrenta. A festa acontece actualmente, por força da intervenção eclesiástica, fora do acontecimento processional que caracteriza a acção ritual sob a tutela da religião «administrada». Mas a festa, enquanto facto social, não é compreensível sem as diferentes sequências que a integram.

II. Eucaristia e novas ritualidades

Modelos e polarizações

As Igrejas, constituídas à volta de um determinado capital simbólico que procuram conservar e transmitir, gerem a verdade que reivindicam — essa é uma das características do seu habitat institucional. Depois da Reforma do século XVI, tornou-se necessário distinguir, no Ocidente, dois modelos diversos de «gestão da verdade». Se se usar a classificação ideal-típica de raiz weberiana proposta do sociólogo Jean-Paul Willaime, poder-se-á falar do modelo católico-romano, enquanto modelo institucional-ritual — a autoridade é exercida por um corpo hierárquico legitimado por referências supra-históricas —, e de um modelo protestante, enquanto modelo institucional-ideológico — a afirmação do *sola scriptura* dessacraliza a instituição e a questão da verdade desloca-se do pólo institucional para o pólo hermenêutico. Neste modelo há uma clara relativização do lugar da legitimidade da instituição, diante da mensagem que ela anuncia, privilegia-se, portanto, o conteúdo do enunciado em vez do lugar de enunciação (cf. Willaime, 1992: 25-29).

O protestantismo histórico, no seu processo de ortodoxização, não dispondo dos meios de regulação institucional próprios da Igreja católica romana, buscou nas formas religiosas de literocracia recursos reguladores. A constituição histórica de uma «ortodoxia protestante» — refiram-se teólogos como Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), Joahannes Andreas Quenstedt (1617-1688) e Abraham Calovius (1612-1686) — trouxe consigo o endurecimento da doutrina da «inspiração verbal» (*scriptura sacra est verbum Dei*) e o princípio da «infalibilidade bíblica». Prescindindo da força política de uma autoridade interpretativa, restava encontrar na natureza das Escrituras sagradas o poder de traçar a fronteira. Os grandes debates letrados no interior do protestantismo situar-se-ão,

por isso, na esfera hermenêutica. Neste sentido, e no campo comparativo da política do simbólico, o fundamentalismo, enquanto literocracia, corresponde ao protestantismo, ao que, no catolicismo, é o integrismo (cf. Teixeira, 1999).

É nesse privilégio dado ao enunciado (*kerygma*) em detrimento do lugar de enunciação, que o sociólogo do protestantismo J.-P. Willaime descobriu uma intrínseca fragilidade sociológica. Willaime inscreve aqui a tensão, inerente ao protestantismo, entre os modelos weberiano-troelstchianos de Igreja e Seita (cf. 1982). As várias reinterpretações do *sola scriptura* e do sacerdócio universal dos crentes são os horizontes ideológicos que permitem perceber, sob o ponto de vista da política do simbólico, essa tendência para a fissiparidade patenteada pela história social do protestantismo. Este quadro de análise permite descobrir que é a prática de uma determinada leitura da Escritura que suporta a identidade comunitária — a história do protestantismo foi atravessada por um vasto processo de cisão e pluralização em nome da fidelidade à verdadeira leitura da Escritura. Mas não se esqueça que o protestantismo é também caracterizado pelo facto de ter constituído determinadas tradições (luterana, reformada, etc.), que se tornaram edifícios de ortodoxia fundados nas heranças dos Reformadores, e introduzem, necessariamente, um princípio de regulação institucional (característica determinante do modelo sociológico «Igreja»). Em todo o caso a instituição não é sacralizada, é o lugar da memória e a mensagem de que é portadora facilmente se desprende desse vínculo no trânsito das contínuas releituras dessa mesma mensagem.

Na abordagem ao terreno paroquial que levei a cabo, estes modelos não são tomados como quadros ideal-típicos, mas antes como polarizações que organizam modulações diversas na acção e no discurso — trata-se, portanto de uma grelha de modulações (cf. Teixeira, 2005a: 342-356). Ou seja, no campo paroquial estudado, a acção religiosa pode referir-se aos emblemas da ritualidade, mas ela pode legitimar-se também em referências ideológicas que se traduzem em visões do mundo e da própria Igreja. Tento em conta que, nesse trabalho, se perseguiram as zonas de elasticidade institucional, interessava perceber como se articulam esses dois pólos que, teoricamente, se podem opor. A hipótese que orientou esse itinerário de pesquisa, no que à coesão do sistema paroquial diz respeito, tem uma particular relevância neste domínio do estudo: em última análise, sob o ponto de vista da política do simbólico, o campo paroquial encontra o seu emblema de unidade no conjunto ritual que constitui a missa dominical, segundo um modelo de comunicação vertical (mesmo se adaptações diversas, sobretudo no quadro de montagens grupais, possam, sob códigos teológicos diversos, justapor a este outros modos de comunicação)

Nesse modelo de comunicação ritual não se requer o *a priori* do consenso ideológico. Em última análise, o ritual pode funcionar segundo critérios de conformidade institucional que, dentro de certos limites, não exigem unani-

midade quanto aos códigos teológicos ou quanto ao sistema de valores. É por isso que, em determinados dispositivos paroquiais as zonas de fragmentação ideológica podem ser numerosas e mesmo incomensuráveis sem que isso implique formas de exclusão — no limite, a ficção da unidade pode ser remetida para a ordem do ritual²⁰.

Nesse contexto de pesquisa revelou-se particularmente pertinente a observação das práticas de *aggiornamento* ritual, uma vez que estas permitiam uma aproximação às zonas de elasticidade ritual. Mas essa observação é tão pertinente quanto às conclusões acerca da plasticidade do rito, como quanto à verificação do nele persiste, como unidade nuclear resistente à erosão das apropriações locais. As aproximações mais clássicas dos rituais procuravam os significados na «profundidade» dos símbolos, mas esqueciam-se de um aspecto fundamental, a forma como são realizados. No modelo de investigação que antes se privilegiou, os ritos foram analisados, sobretudo, na medida em que são objecto de operações de programação, preparação didáctica, triagem e remodelação (Teixeira, 2005a: Cap. 12).

O recebido e o vivido

Na minha investigação procurei estudar os processos de transacção entre o *ordo* litúrgico recebido e os esforços de recomposição locais. É nesse confronto que se torna possível perceber os limites da região de compromisso entre os garantes institucionais da autorização rito e os seus praticantes²¹. Isto é particularmente importante no caso dos ritos eucarísticos dada a sua centralidade enquanto recurso de emblematização comunitária, dada a riqueza interna de ritmos, modos de comunicação (as práticas orantes de estilos diversos, os textos, os livros, os gestos, as relações entre os praticantes, a mise en scène, etc.), e também a riqueza de significados, particularmente os diversos níveis de experiência de comunhão e a função (rememorativa e comemorativa) anamnéstica própria de uma acção ritual «realizada em memória de...». A observação do campo ritual paroquial sob o ponto de vista do trabalho local de adaptação permite identificar as zonas de maior elasticidade ou de maior rigidez das formas rituais. No que diz respeito ao conjunto ritual mais im-

²⁰ Leiam-se, num sentido próximo, as observações de Jean Remy: «Les rituels ont comme avantages complémentaires de permettre un échange socioaffectif entre des personnes qui pourtant se démarquent au niveau des croyances. L'unité du rituel est compatible avec la évocation polysémique. Ce rassemblement dans la diversité n'est guère possible dans un groupe religieux où l'affirmation des croyances a priorité sur l'expression rituelle» (1990: 28).

²¹ Como mostrou Hérault, o ritual, sob este aspecto, não é apenas «objecto», é também «produto» (cf. 1996: 11).

portante, a missa, é na primeira parte — a «liturgia da palavra» —, composta essencialmente por sequências de leitura em voz alta das Escrituras cristãs, que encontramos o maior regime de variabilidade; e é na segunda parte — a liturgia eucarística — que se pode identificar a maior estabilidade formal. Nesta segunda parte, o conjunto de sequências aproxima-se quase sempre do modelo miniatural ou do *ordo*. Essa parece ser uma condição percebida como necessária para que o ritual se desenrole de maneira satisfatória. Os grupos de preparação das celebrações tendem a refrear os seus ímpetus remodeladores perante este bloco de sequências. Tal poderá ter que ver com um conjunto de razões tácitas: essas sequências dizem respeito à função especificamente sacerdotal do presbítero que preside, são acompanhadas por actos de fala com uma grande sobrecarga de referências teológicas, e estão organizadas em função dos gestos e das palavras de consagração do pão e do vinho, competência reservada aos que participam desse sacerdócio ministerial. Em suma, parece claro que estamos perante a zona mais reservada do ritual, zona protegida pela própria estrutura dos ritos — que é prévia às iniciativas dos seus praticantes. Neste conjunto sequencial, as práticas de corte, troca ou substituição poderiam ser percebidas pelos praticantes como anomalias que afectariam as expectativas da comunidade celebrante. Ou seja, estamos perante uma situação em que o problema da eficácia parece depender da conformidade da execução. As montagens normativas procuram proteger esse conjunto que se designa de Oração Eucarística, interditando a prática da improvisação, e delimitando o campo das possibilidades às propostas pelas autoridades episcopais respectivas²². Nas diversas orações eucarísticas o momento central, a «narrativa da instituição» é idêntica, e é o elemento miniatural que resiste à improvisação, mesmo quando os padres, privilegiando as suas competências comunicativas, improvisam várias das sequências que constituem a Oração Eucarística²³.

Na análise do ritual católico paroquial não podemos ignorar as diferenças que resultam do facto de uma determinada sequência se apresentar como a que prevê o *ordo missae* ou do facto de ser inédita, ou pelo menos, não codificada pelo missal romano. No mínimo, há uma distinção básica a assinalar: uns conformam-se com o modelo rubricado de forma autorizada, outros distanciam-se, dentro de certos limites, desse modelo para encontrar formas mais adequadas às condições locais.

Os contornos polivocais dos ritos eucarísticos dependem, com frequência de um dispositivo situacional. A Missa pode ser a «duas vozes»: padre e assembleia; pode ser a «três vozes»: o presbítero, os outros ministérios do serviço

²² Cf. cc. 841, 846 e 907 do Código de Direito Canónico.

²³ Os limites da elasticidade ritual são particularmente evidentes nos espaços com características grupais: cf. Teixeira, 2005a: Anexo VI.

litúrgico e assembleia; ou mesmo a «quatro vozes»: padre, outros ministros, determinado grupo específico na assembleia, a assembleia constituída pelos restantes. Esse jogo de polivocalidades pode revelar uma repartição de funções que não esteja estritamente dependente do ordenamento hierárquico previsto pelas montagens normativas. É neste contexto, precisamente, que devem ser lidos os processos de adaptação usados em missas preparadas para responder às necessidades específicas de determinado grupo, de determinada faixa etária de praticantes, ou para corresponder as exigências de determinados objectivos concretos — nestas circunstâncias, o padre possa repartir com outros, por exemplo, a proclamação do Evangelho ou a oração eucarística. Acontece que, determinado padre convida a assembleia reunida a recitar com ele uma qualquer parte do texto ritual que, sob o ponto de vista normativo, a ele exclusivamente pertenceria. Não é raro, também, que o padre seja convidado a entrar num sequência inédita assumindo um papel não esperado, se tivermos em conta o papel que ele assume habitualmente nas formas rubricadas pela instituição. É claro que este regime de oscilações é maior em sequências celebrativas criadas pelos grupos locais do que nas que pré-existem institucionalmente, mesmo se com algumas adaptações locais. Mas sublinhe-se, o jogo nunca é absolutamente livre, porque as chamadas «paraliturgias» — segundo o jargão pastoral —, mesmo se apresentam maior número de sequências inéditas, imitam a formas litúrgicas.

É este jogo entre o recebido e as recombinações práticas que dá essa tonalidade *kitsch* aos ritos locais católicos (cf. Gruau, 1999: 168s). Isso é muito patente na música, onde coisas veneráveis se misturam ou são substituídas por outras que só a lógica do uso e as tácticas locais podem explicar, resultando numa incoerência geral — talvez isso não seja mais do que a incapacidade de racionalizar todos os aspectos que constituem as práticas rituais ilustrando a dimensão de incerteza que afecta a vivência do rito²⁴. Quando os padres aceitam no rito os contributos dos seus praticantes, por vezes vemos nascer algo que não sabemos definir a partir dos códigos explicativos fornecidos pela instituição que organiza o ritual, nem tão pouco a partir das teologias que procuram os fundamentos teóricos.

Deve concluir-se, pois, que há uma margem de iniciativa que permite adaptações locais. Mas essa margem não é projectada por orientações normativas, essa margem resulta da exploração da lógica que os praticantes descobrem na sintaxe do rito. Ou seja, os praticantes especializados do rito desenvolvem um sentido prático e um sentido teórico que lhes permite reconhecer as zonas de *bricolage* e as zonas protegidas pelos critérios de conformidade institucional. Mas essa demarcação é uma zona de elasticidade, que pode ir de um ponto focalizador

²⁴ Acerca das práticas de *bricolage* — cf. CERTEAU: 1990, 50ss.

miniatural — a narrativa da instituição — até à integralidade de um conjunto sequencial — a oração eucarística. Nos dispositivos locais, facilmente se pode identificar uma das vias do compromisso católico: entre a vontade universalista e a exigência da diversidade na sua inscrição cultural²⁵.

Este trabalho em torno das ritualidades religiosas, nas comunidades católicas, põe um problema imediato, o da promoção e gestão das competências. As suas competências foram essencialmente desenvolvidas a partir da experiência, mesmo se alguns participaram em cursos *ad hoc*. Há que contar com a mobilização de saberes exógenos para o terreno da produção religiosa. Mas a dimensão experimental é claramente o eixo fundamental da aprendizagem. Essa aprendizagem começa pela participação habitual das diversas celebrações litúrgicas e continua na experiência de participação em grupos que trabalham *ad hoc* sobre o conceito de celebração para determinada festa paroquial, para determinado tempo litúrgico, cujo resultado é frequentemente confrontado com o saber especializado do presbítero.

Tenha-se em conta que, quando um grupo é mobilizado para a preparação de um conjunto ritual ele parte para esse trabalho com o pressuposto de que é necessário quebrar a rotinização que o *ordo* supõe. As normas romanas estão do lado da rotina, do que muda muito lentamente, e é por isso que daí resultam códigos não traduzíveis para o universo de muitos dos praticantes. Um dos tópicos recorrentes nos órgãos de coordenação pastoral diz respeito a essa intraduzibilidade da linguagem ritual prescrita, sobretudo no que às culturas juvenis diz respeito. As práticas inovadoras visam reorientar o rito recebido para objectivos locais e apresentam-se como operações de *aggiornamento* para garantir que o rito continue a significar.

Nessas operações de *aggiornamento*, os actores exibem frequentemente hesitações perante os marcadores que classificam no campo da «solenidade» (por vezes, «dignidade») e os marcadores que traduzem o desejo de «espontaneidade». As suas escolhas são um certo caminho percebido como negociação entre estes dois tópicos de classificação. Do lado da solenidade está a maior conformidade com as rubricas litúrgicas, estão os cuidados relativos ao traje e à postura, mas também está aquilo que diz respeito à produção de sequências inéditas segundo modalidades que se aproximam do hieratismo ritual romano. Do lado da espontaneidade podemos discriminar, a participação regulada dos grupos que compõem a assembleia

²⁵ As conclusões que esta investigação acerca das relações entre as montagens rituais locais e os modelos da instituição romana aproximam-se das apresentadas por Hérault: «Contrairement à ce que l'on pouvait imaginer a priori, le modèle institutionnel n'est pas véritablement un archétype. Il se présente plutôt comme un prototype, c'est-à-dire comme un modèle destiné à être diffusé largement, sous une forme permanente, mais donc on poursuivrait sans cesse la mise au point pour l'adapter à des usages aussi bien divers que particuliers» (cf. 1996: 118).

cultural, a integração das pequenas narrativas individuais no memorial colectivo, a informalidade quanto à postura, ao traje e ao dispositivo cénico, a possibilidade de improvisar no conjunto sequencial gestos e actos de fala de acordo com o desenrolar da acção²⁶. O investimento num determinado estilo celebrativo poderá traduzir o desejo de exibir as idiossincrasias locais, como poderá denunciar a vontade de tornar os rituais apetecíveis no amplo mercado simbólico.

Epílogo

O desenvolvimento do tema «Eucaristia e novas ritualidades», sob o ponto de vista da teologia prática, exige que se examinem os problemas próprios dos processos de comunitarização da experiência crente. Boa parte das questões levantadas sobre o binómio «aggiornamento»/«bricolage», remetem para o problema da sintaxe comunitária da comunicação ritual. O Concílio Vaticano II favoreceu o desenvolvimento de uma teologia da Igreja como comunidade. Mas é necessário um renovado empenhamento para descobrir como é que esses horizontes teológicos se podem concretizar nas novas capilaridades que tecem, nas culturas destradicionalizadas e urbanizadas, a «comunidade que vem» (cf. Agamben, 1993). Em concreto, as Igrejas são confrontadas com uma pergunta essencial: como «comunitarizar» crentes marcados por uma cultura de afirmação do indivíduo? Desprendida a religiosidade da objectividade social própria de uma religião herdada, os indivíduos procuram, com frequência, ideais espirituais que, de uma forma ágil, respondam às suas necessidades no curso do seu itinerário biográfico. Deparamo-nos, assim, com um «nomadismo»

²⁶ O estudo de L. Hérault põe em evidência uma outra classificação autóctone, no seu estudo sobre a «grande communion» na Vendeia (França), aquela classificação que opõe estilos cerimoniais reconhecidos como «tradicionais» ou «modernos». O seu estudo, porque incluiu uma abordagem diacrónica das transformações do rito (1910-1990), permitiu perceber que essas classificações dependem essencialmente dos imaginários locais e não de uma real proximidade ou distância estilística das actuais cerimónias em relação aos rituais mais antigos. O estudo mostra que as sequências e operações usadas nas «comunhões» entre 1910 e 1960 não sobreviveram nas celebrações que os autóctones classificam como «modernas», mas também não foram encontradas naquelas que os mesmos classificam de «tradicionais», o que quer dizer que estamos perante uma forma classificar estilos celebrativos contemporâneos, delimitados por alguns dos seus praticantes a partir de sinais distintivos (multiplicação de procissões, velas, canto, indumentária, presença de meninos de coro, menor envolvimento das crianças enquanto actores do ritual, etc.) recorrendo ao binómio estereotipado «tradicional/moderno». A análise de Hérault permite pensar que por detrás deste binómio estão duas atitudes perante a dimensão patrimonial do rito: as celebrações «tradicionais» apresentam sinais de maior interesse, comparadas com as ditas «modernas», pela apropriação (não reprodução) de elementos das cerimónias do passado, mas quer num terreno quer noutra imagina-se uma homogeneidade do ritual no passado que o arquivo documental nega (cf. HÉRAULT, 1996: 136).

religioso de geometria variável²⁷, bem diverso do «sedentarismo» religioso que se exprime na manutenção de uma linhagem crente. G. Simmel (cf. 1997) pensou esta mobilidade a partir da figura do estrangeiro (tão rica na reflexão teológica dos primeiros séculos do cristianismo). O estrangeiro não como esse viajante que hoje chega para partir amanhã, mas sim como esse errante que chega hoje e que ficará amanhã sem prescindir da liberdade de ir e vir – porque é estrangeiro procura o gesto de acolhimento. Na metrópole contemporânea, as comunidades cristãs tendem, pois, a configurar-se como comunidades de «disseminados», concretização de uma diáspora eclesial, exigindo a reinvenção das práticas de acolhimento²⁸.

Quando hoje um cristão procura um círculo mais pequeno dentro da comunidade crente de referência, para além da percepção de uma fé comum procura algo que confirme o seu próprio trabalho de construção do sentido. Paradoxalmente, o reforço e a multiplicação de diferentes regimes de pertença dentro de uma comunidade de referência, sendo uma tradução da moderna individualização religiosa, traduz a vontade do sujeito crente se auto-implicar na economia de salvação que a instituição pretende servir e mostra também que esse individualismo não se verte numa completa privatização do religioso. Estes percursos de identificação procuram preencher os quadros de pertença com um suplemento de espiritualidade, expressa no terreno de uma enorme pluralidade, que torne mais «portátil» o «crer» recebido (cf. Berzano, 2007). O «nomadismo» religioso contemporâneo corresponde à vontade de celebrar a subjectividade e o acontecimento; tal tem um impacto enorme na sintaxe e na semântica das práticas rituais. Porque o movimento só é possível dentro de um quadro mínimo de referências, assistimos à procura de contextos comunitários onde seja possível o acolhimento das inquietações pessoais – enraizamento e movimento implicam-se paradoxalmente (cf. Frémont, 1998). Ou seja, na era do individualismo religioso subsiste a nostalgia da comunidade (imaginada ou praticada). Neste sentido, as etnografias do campo eclesial abrem novas vias para o estudo das práticas rituais cristãs enquanto figuras privilegiadas

²⁷ Há alguns anos atrás, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (1999) propôs a figura do «peregrino» como tipo ideal da religiosidade móvel (por oposição à figura da religiosidade estável do praticante-observante da «civilização paroquial»). O modelo procura identificar uma característica fundamental: a fluidez dos percursos individuais crentes a que correspondem formas de socialidade religiosa marcadas pela mobilidade e pelos modos de associação temporária. A experiência crente passou a ser marcada por um trabalho de construção biográfica, percurso subjectivo que pode, no entanto, encontrar-se com a objectividade de uma linhagem crente, ou seja, a objectividade de uma comunidade em que o indivíduo se reconhece como crente com outros crentes.

²⁸ O conceito de «disseminação», com raízes no pensamento de Michel de Certeau, é central em alguns dos paradigmas contemporâneos da Teologia Prática: cf. DELTEIL & KELLER, 1995; TEIXEIRA, 2006.

da eclesialidade do acolhimento, num duplo sentido: a abertura da pequena narrativa individual ou grupal à memória de Jesus e o seu acolhimento na grande narrativa eclesial.²⁹

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio (1993) – *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença.
- BARTHES, Roland (1970) – *S/Z*. Paris: Seuil.
- BASTIDE, Roger (1968) – *Anthropologie religieuse*. In: *Encyclopaedia Universalis* II. Paris, 65-69.
- BERZANO, Luigi (2007) – Il pluralismo cattolico delle spiritualità. *Religioni e Società*, XXII: 57, 100-108.
- CARDITA, Ângelo (2007) – *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma «recondução antropológica» da teologia litúrgico-sacramental*. Books on Demand (Quimera).
- CERTEAU, Michel de (1975) – *Le christianisme éclaté*. En collaboration avec Jean-Marie Domenach. Paris: Seuil.
- (1981) – *Croire: une pratique de la différence*. Documents de travail et prépublications A 106. Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica.
- (1983) – L'institution du croire. Note de travail. *Recherches de Science Religieuse*, 71, 61-80.
- (1987a) – *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil.
- (1987b) – *La fable mystique*: 1. XVI^e-XVII^e. Paris: Gallimard [1982].
- (1990) – *L'Invention du quotidien*: I. *Arts de faire*. Paris: Gallimard [1980].
- DARTIGUENAVE, Jean-Yves (2001) – *Rites et Ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*. Paris: L'Harmattan.
- DELTEIL, Gérard & Paul KELLER (1995) – *L'Église disséminée: itinérance et enracinement*. Paris: Cerf.
- DIANTEILL, Erwan & Danièle HERVIEU-LÉGER, Isabelle SAINT-MARTIN (2004) – *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris: L'Harmattan.
- FRÉMONT, Armand (1998) – Les territoires des hommes. *Project* 254, 33-38.
- GENNEP, Arnold van (1981) – *Les rites de passage*. Paris: Picard.
- GRUAU, Maurice (1999) – *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*. Paris: Métailié.
- HABERMAS, Jürgen (1979) – Some Aspects of the Rationality of Action. In: Th. F. GERAETS, ed., *Rationality Today*. Ottawa: University Press 1979, 185-205.
- (1981) – *Theorie des kommunikativen Handels* I-II. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1983) – *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.

²⁹ A reflexão sobre o papel das etnografias neste domínio de estudo pode prolongar-se em: Teixeira, 2004b; a importância das competências narrativas na construção das socialidades crentes no campo paroquial ficou demonstrada em: Teixeira, 2005b.

- HÉRAULT, Laurence (1996) – *La grande communion. Transformations et actualité d'une cérémonie catholique en Vendée*, Paris: Éditions du C.T.H.S.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1999) – *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- (2003) – *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- KAEMPF, Bernard, dir (2000) – *Rites et ritualités*. Actes du congrès de théologie pratique de Strasbourg. Paris: Cerf, Bruxelles: Lumen Vitae, Montréal: Novalis.
- KANTOROWICZ, Ernst (1984) – *Mourir pour la Patrie*. Paris: PUF.
- (1957) – *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press.
- LEGENDRE, Pierre (1999) – *Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques*. Paris: Fayard.
- (1994) – *Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*. Paris: Fayard.
- (1992) – *Leçons VI. Les Enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États*. Paris: Fayard.
- (1988) – *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris: Fayard.
- (1985) – *Leçons IV. L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard.
- (1983) – *Leçons II. L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris: Fayard.
- (1974) – *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*. Paris: Seuil.
- LÉVY-STRAUSS, Claude (1962) – *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- MONCÓ, Beatriz (1992) – La tarasque. Femme et diable dans le «Corpus Christi». In: Antoine MOLINIÉ, dir, *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris: Cerf, 115-136.
- MONCÓ, Beatriz (1992) – La tarasque. Femme et diable dans le «Corpus Christi». In: Antoine MOLINIÉ, dir, *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris: Cerf, 115-136.
- REMY, Jean (1990) – La hiérarchie catholique dans une société sécularisée. Quelques hypothèses exploratoires sur l'évolution de la dimension disciplinaire et symbolique de l'autorité. *Sociologie et Sociétés*, 22:2, 21-32.
- ROMERO DE SOLIS, Pedro (1996) – Fête-Dieu, fête du «toro» sous le signe de la mort sacrificielle. In: Antoine MOLINIÉ, dir, *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris: Cerf, 83-114.
- ROMERO DE SOLIS, Pedro (1996) – Fête-Dieu, fête du «toro» sous le signe de la mort sacrificielle.
- ROMERO DE SOLIS, Pedro (1996) – Fête-Dieu, fête du «toro» sous le signe de la mort sacrificielle. In: Antoine MOLINIÉ, dir, *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris: Cerf, 83-114.
- ROMERO DE SOLIS, Pedro (1996) – Fête-Dieu, fête du «toro» sous le signe de la mort sacrificielle. In: Antoine MOLINIÉ, dir, *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris: Cerf, 83-114.
- ROMERO DE SOLIS, Pedro (1996) – Fête-Dieu, fête du «toro» sous le signe de la mort sacrificielle. In: Antoine MOLINIÉ, dir, *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris: Cerf, 83-114.
- SIMMEL, Georg (1997). A metrópole e a vida do espírito. In: Carlos FORTUNA, org., *Cidade, cultura e globalização: ensaios de sociologia*. Oeiras: Celta, 31-43.

- TEIXEIRA, Alfredo (1999) – Lutero e modernidade teológica: itinerários da questão hermenêutica. In: Carlos SILVA *et al.*, *Martinho Lutero: Diálogo e Modernidade*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 43-77.
- (2002) – Identidade e diferença. A violência enquanto substrato da vida social nativa. *Didaskalia*, 32:1, 53-67.
- (2004a) – «Não sabemos já donde a luz mana»: ensaio sobre as identidades religiosas. Lisboa: Paulinas.
- (2004b) – A ação religiosa. O contributo das etnografias para uma Ciência das Religiões. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 3:5-6, 9-18.
- (2005a) – «Entre a exigência e a ternura». *Uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas.
- (2005b) – A palavra distribuída: figuras da interlocução grupal no campo católico. *Didaskalia* 35, 663-683.
- (2006) – «Os índios do interior»: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau. *Didaskalia*, 36:2, 165-193.
- VEYNE, Paul (1983) – *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil, 1983.
- WILLAIME, Jean-Paul (1986) – *Profession: pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle*, Genève: Labor et Fides.
- (1992) – *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*. Genève: Labor et Fides.